心理学报 2020, Vol. 52, No. 3, 386−398
Acta Psychologica Sinica
DOI: 10.3724/SP.J.1041.2020.00386

中国神话中的具身心理学思想探索*

苏佳佳[1] 叶浩生[1,2]
([1]广州大学教育学院; [2]广州大学心理与脑科学研究中心, 广州 510006)

摘 要 西方“具身认知”心理学与赋存在中国文化里的以“天人合一”为核心的“体知”心理学思想息息相通, 而中国文化又有其独异于西方文化的“身体”智慧。文化的源头实为神话。追根溯源, 本文主要从具身认知的视阈中将中西方神话中“身体”的角色两相比照, 首先从本体论维度以现象学诠释的方法来描述神话的身体母体是如何生成的, 并以天地开辟神话、万物肇始神话和人类起源神话为例揭示中国“身体”的本体论特色—— 一元论; 其次再从空间维度以概念隐喻的理论来剖析神话的身体现象学场域是如何延展的, 并从物我同一角度、天人交感角度和人神相通角度来彰显中国“身体”的空间维度特色——气论; 最后再从时间维度以社会建构理论来解构神话的身体是如何在时间场域中流变的; 并从社会、文化和历史三个层面来表达中国“身体”的时间维度特色——易论。通过从中国神话故事中挖掘中国传统文化中独有的“具身智慧”, 以期为建立中国人自己的科学心理学起抛砖引玉之用。

关键词 具身认知; 中国神话; 中国心理学; 天人合一; 现象学
分类号 B84-09

1 引言

心理学发展至今, “具身认知”的出现终于可以让心理学者们预见中西方心理学对话和建立起中国人自己的心理学的最大可能。随着强调人类认识世界中“计算”与“表征”作用的“第一代认知科学”的日渐式微, 以关注身体在认识世界过程中作用的“第二代认知科学”逐渐崛起(李其维, 2008), “具身认知”学术研究之风日益强劲(Shapiro, 2019)。纵向推演, 具身认知理论建构路径之节点有三: 自重申身体于认知历程乃不可化约的本原角色, 到身体于认知之作用不仅仅是因果角色更是构成角色, 再到认知是大脑嵌入身体、身体嵌入环境的动力系统的角色(叶浩生, 2019)。简言之, 具身认知强调身体对心智的塑造, 认为心智并非一种可以“离身” (disembodied)的符号加工; 而是身心一体、互为因果和相互纠缠(Wilson & Foglia, 2015)。西方“具身认知”思潮涌入中国以后, 中国的具身认知研究如火如荼(何静, 2014; 李海峰, 王炜, 2015; 魏华, 段海岑, 周宗奎, 2018; 杨雅琳, 杨伟星, 张明亮, 司继伟, 2018; 张帆, 袁芯, 卢苇, 2019), 且国内很多学者在致力于将西方“具身认知”思想本土化方面进行了多维的宝贵探索(张兵, 2016; 黎晓丹, 杜建政, 叶浩生, 2016; 苗小燕, 张冲, 2018), 但在西方话语权力和叙述文本的宰制下也暴露出诸多“思想转嫁”的文化背景问题。

西方“具身认知”心理学思想与赋存在中国文化里的以“天人合一”为核心的“体知” (杜维明, 2002, p.343; 黎晓丹, 叶浩生, 2015, p.707)心理学思想有着异曲同工之妙, 然则中国古代文化又有着独有于西方文化的“身体”元素。依文化之视角, 我们可以预见中西方心理学对话的最大可能。“倘欲究西国人文, 治此则其首事, 盖不知神话, 既莫由解其艺文, 暗艺文者于内部文明何获焉” (鲁迅, 1981, p.30)。文化的源头就是神话, 欲真正追溯中西文化相通相异的释源性之因, 神话当属首位。其中创世神话实为神话之主体(谢·亚·托卡列夫, 叶·莫·梅列金斯基, 1993, p.3)。美国学者杰克·波德曾言道“中

收稿日期: 2019-07-18
* 国家社会科学基金青年基金(全国教育科学规划) (CBA140143)。
通信作者: 叶浩生, E-mail: yehaosheng0817@163.com

国没有创世神话”，此言激起千层浪，经由众位中国神话学者抢救性保存、挖掘和整理神话史料，中国神话匮乏时代早已一去不复返(钟敬文，1992，p.2)，而今已然形成了“创世神话大发现”的繁荣之象(乌丙安，2009，p.9)。现重新梳理尚存在世的上古创世神话，当我们在慨叹何以古人能想象出如此波澜壮阔的神话画卷时，一个不可回避的神话母题矗然立于我们面前，即，为什么上古创世神话几乎都与“身体”紧密相联，尤其是中国以取诸自身为特点的身体创世神话(章立明，2013，p.30)。中西创世神话中“身体”的“同”在哪里？中国神话中“身体”可贵在哪里？中国神话中的“身体”之于中国心理学又有何种意义？

本文希望藉由中国神话之身实现三个目的：一是希望能为心理学的“综合科学取向”发声；二是希望能为心理学的“整合之路”贡献中国具身心理学思想的力量；三是希望能为建立起中国自己的科学的具身心理学提供理论建构与研究范式的启示。

2　神话的身体生成观：本体论维度

鲁迅(1973, p.8)将神话界说为，天地变化多端、万物难以恒常，因人力难以解释此玄妙世界，太古初民故将“神思”进行“人化”而创造了神话。那人化是如何表现神思的呢？欲说明这一点，便不能不提及梅洛·庞蒂的“意向性”概念(梅洛·庞蒂，2001，p.13)，此概念是西方具身认知思想的哲学基础之一。费多益(2010, p.15)将西方“embodied cognition”译为“寓身认知”，有“心寓于身”的“身心一元”之义。换言之，所谓“意向性”的根本寓意就是“身体意向性” (梅洛·庞蒂，2001，p.138)，即“身体”是本体，身体能动地进行思维，身心是一元的。李恒威和盛晓明(2006，p.184)以生成论视角阐述，认为“知”必以寓于环境中的“身”为根基，故而认知起源于身体(身体结构、身体活动、身体图式等)。另一层涵义是“运动意向性” (梅洛·庞蒂，2001，p.150)，即“身体”是运动的，身体能动地进行行动，身体具有多种可能性。认知的意义一定是跟身体的行动相联系的，“知觉存在于知觉引导的行动” (F.瓦雷拉，E.汤普森, E.罗施, 2010, p. 139)。言简意赅，人的本体论意义是在身体的行动中存在，没有脱离身体的认知，更没有脱离身体行动的认知。因此，人以“体认”的方式认识世界，更以“体认”的方式创造神话，身体是神话形成的唯一母体。

国内神话研究的奠基者和开拓者之一茅盾(1981, p.163)曾言道，远古人虽思想原朴，却偏偏有勇气去攻击那些直指人生终极意义的巨大问题，譬如，天地、万物与人类究竟缘何而来又将往何处。自人类诞生伊始，这些人生终极问题就一直萦绕在我们的心中，我们对于这些问题的答案便是我们的原始神话。如在美洲文明中，北美印第安人神话记载，宇宙万物的产生是源于造世大神 Belmaruduk 斩妖怪 Omoroca 为两段，并以尸身创造(茅盾，1981，p. 37)。在欧洲文明中，北欧神话中的世界巨人 Ymir 是被冰巨人三子神所杀，其中奥定(Odin)将伊密尔尸身造为天，其肉为大地……脑为云(茅盾，1981，pp. 39−40)。而在亚洲文明中，日本《古事记》记载，伊邪那岐命拔剑斩其子迦具土神的首级，死后的血迸溅岩石而生诸神，其母伊邪那美命身体各部分也化为雷神八尊等(安万侣, 1990, pp. 9−10)。印度《摩登伽经》相传：“自在梵天以头为天，足为地……大小便沥为海”。若将世界各民族上古创世神话进行比较，可发现创世之始，未有一切之先，神创世的材料只能是神的身体，世界问题肇始于身体问题。其中，最具中国特色的是，在创世神话中，华夏原始初民是以自身独有的“近取诸身” (《周易》)的思维方式去认识天地开辟、万物肇始和人类起源的。

举天地开辟神话为例，华夏身体创世大神与承袭于希伯来神话的“上帝创世”之别是众所周知的、显而易见的。于人类对天地起源的发问，《圣经》旧约开篇即言道：天地乃神创。一开始就界定了神的存在，神是不可追问的终极存在。且神说有就有，命立就立，神说：“要有天地”，于是就有了天地。这样神就造出了世界。可见，《圣经》“创世说”中所有动词都忽略过程而只强调结果，即西方创世神话中的宇宙并不是发端于上帝的“身体”，世界的形成只是源于上帝的意志而已，上帝、天地、万物、人类不具备一体的可能性。这种明显的神人分际观念可以看作是希腊文化主客二元思想发微的由来。自此开始，西方心理学也一直秉承希腊文化的“主客二元论”思维模式，由假设概念出发，重视明确的认识论(冯友兰，2004，p.21)。与西方迥然相异的是，中国的开天辟地神话强调“身体”作为本体论的特色。如华夏宇宙开创是以盘古“身躯”变化而成，《绎史》卷一引《五运历年纪》载曰“首生盘古，垂死化身……齿骨为金玉，精髓为珠石，汗流为雨泽”。盘古开天辟地神话展现了原始初民已然意识到人身难得，并且可将身体的力量用于改造自然之理。由此可见，中国的“心的活动”寓于“身的基础”，

“身心一体”，而且以“生”为训，即中国的“身体”是活的，身体的真正蕴义是存在于主体之于客体的动态生成过程之中的(张再林，2006，p.11)。值得考究的是，补天神话在世界创世神话之林中独树一帜，为世所罕见(陶阳，钟秀，1989，p.42)。《淮南子·览冥训》记载女娲是如何炼石补天的，“往古之时，四极废，九州裂……鸷鸟攫老弱”。民间相传，补天的石头缺了关键的一块，这时，女娲竟以自己的身体变化之，并最终化为无实体的神灵与天同寿。以今人视野解释之，由“以身化石”可推知“心”纳于“身”，以“身”驭“心”，“身”“心”一元，此外，更可推出华夏儿女独有的“以身殉天下道” (《孟子·尽心章句上》)的大无畏精神。西方现象学家梅洛·庞蒂之于身体的理解与中国几千年前对身体的理解几乎如出一辙，在西方身心二元论的危机下，他也试图将身体擢升至本体论的位置上，即将西方的“灵”与“肉”重组为“身心合一”的“身体”，主张“灵魂和身体的结合每时每刻在存在的运动中实现” (梅洛·庞蒂，2001，p.125)。而滥觞于神话，中国文化一直沿循着独有的“身心一元”哲学理念，诚如郭沫若《尔雅·释言》所言“身，我也”，“我”字既包含“身”也包含“心”，同时，“身”具有“心”的力量。一言以蔽之，中国的“身体”具有主体的力量。

举人类起源神话为例，中西方神话都盛传人是由神用泥土所造，但中国的造人神话却有着独有的中国“身体”的繁衍特色。因循时间线索，西方人类起源神话中，希腊神话在前，圣经神话随后。希腊神话记载，普罗米修斯依神之模样以湿土塑人形，并于动物灵魂中摄善恶二性，并加以女神雅典娜所吹取的神气，使人终获生命(陶阳，钟秀，1989，p.225)。大同小异，《圣经》上亦说，上帝用大地之土造人形，亦吹取神气，使亚当获生，而夏娃则生于亚当的肋骨，人类祖先乃从此二人出。两者相互对观，西方的造人神话中有其通性，即神只是负责创造人的身体和灵魂，神人并不同形，神的身体与人的身体并不发生任何“身体”的联系。而中国人类起源神话则介绍了鸿蒙之初，人由神的身体所出。“俗说天地开辟，未有人民，女娲抟黄土作人，剧务，力不暇供，乃引绳于絙泥中，举以为人” (《太平御览》)，并且女娲大母神本身也生于黄土，屈原《天问》曾疑：“女娲有体，孰制匠之？”，后人解释女蜗实乃地母，“女娲地出” (《抱朴子·释滞》)。典有明征，因此女娲是用造自己的材料来造人的，人与神在“身体”上是同质的。值得进一步探究的是，在经历了大洪水之后，圣经神话是正常人类再传，只有中国神话是伏羲女娲“兄妹婚配”来延续后代的(陶阳，钟秀，1989，p.232)。圣经载曰，神见世人行恶于大地之上，于是欲以洪水毁灭人间另造新世。当时之世界，只有诺亚行义人之事，蒙恩于神前。故神命诺亚一家人进方舟避洪水，再度繁衍如常。而中国神话典籍《独异志》云：“昔宇宙开初之时，只有女娲兄妹二人在昆仑山，而天下未有人民……天若遣我二人为夫妻……于烟即合”。以哲思辨之，伏羲女娲兄妹婚神话中的男女并非是两种独立的元素以两种独立的性质相结合，乃是作为一种“关系”的喻指，来表达男女作为本体结合使生命得以产生的一种纯粹性关系，即生命生发于关系之中，而非元素使然。这种关系即为中国传统文化里的“感”。《易经》中，“感”为其不二法门。古文中“感”字与“咸”字是互通有无的，且为人伦之始。《序卦传》曰：“男女之道，不能无感也，故受之以咸。咸者，感也。相感则为夫妇”。如是之故，易经的“感”不仅为我们推出了“男女感应之道”的“身本位”的本体论，而且还为我们端直推出了“造端乎夫妇”的“家本位”的伦理观(张再林，2007，p.53)，即身体−两性−家国的“差序格局”的中国社会观(费孝通，2008，p.25)，从而使万事万物之间的普遍联系成为可能。“感而遂通天下之故” (《系辞上传》)。从中国身体本体出发，身体可延伸至男女，“身体发肤，受之父母”中“父母”即为“男女”的别称；而“阴阳”又是“男女”所衍生之物，因“至阴生牝，至阳生牡” (《淮南子·坠形训》)中祖、妣二字与“男女”亦为异名同义(《释祖妣》)；老子言：“玄牝之门，是谓天地根”，故阴阳与道又乃是不二之物；终，道与身体又合流于同一，“即身而道在” (王夫之语)。此种解读文本蕴涵了一条中国式哲学的闭环路径，身体−男女−阴阳−道−身体。所以中国传统文化的世界里明明白白只存在一个身体。中国的“身体”就是道。

举万物肇始创世神话为例，中西方神话都认为神创造万物，但中国创造万物神话又有着自己独有的“身体”的能动特色。希腊神话中，起初天地混沌未分，皆因爱神将利箭射入大地，花草鸟兽等万物才得以在大地上衍生；圣经载曰，上帝在第三天到第六天让万物生长，并让日月星辰、鱼鸟虫兽也各司其职。如此这般，上帝以“命令”的口吻即完成了“创造万物”这一巨大工程。而中国古籍多载创世大父神盘古和创世大母神女娲是万物之主。如“盘古氏，天地万物之祖也” (《述异记》)，许慎《说文》

亦言：“娲，古之神圣女，化育万物者也”。另有汉文古籍中的日月起源神话亦可证明神与物的亲缘关系，如《山海经·大荒南经》：“羲和者，帝俊之妻，生十日”，《山海经·大荒西经》：“帝俊妻常羲，生月十有二”。盘古、女娲以身化万物以及神生日月等神话，都表现了华夏初民认为万物也是经由神的身体生发的，与西方以“神物分野”为特征的上帝意志造物大相径庭，中国的神并不是像西方圣经中的上帝那样是绝对至上的形而上的存在，因此，神、人与万物实为同宗同源，而“身体”则为本源。在自然这个巨大的生命社会里，人并非万物之灵长，人、动物与植物等万物实处于同一维度，并无高下左右之别(恩斯特·卡西尔，2013，p.106)。值得深究的是，上古民族中，射日神话也是具有中国元素的独特神话(陶阳，钟秀，1989，p.199)。勘察史料，“尧之时，十日并出，焦禾稼……”(《淮南子·本经训》)，“羿射九日，落为沃焦”(《山海经·秋水》)。大羿不忍十日破坏人间生息，故射杀九日。此中可得，中国太阳起源神话中，神与太阳是同一的，神的身体即太阳的身体，同时，人的身体亦来源于神的身体。而“后羿射日”，人的身体可以射杀神的身体，故而“身体”可以具有两种不同的身体意向与行动指向。中国传统文化里，“身”为第一人称，与西方哲学把“身”当做第三人称不同。《说文》：“身，船也”。船躬同义，强调躬身践行，体验为重。造字之时，古人就把“活”义寄寓于“身”字当中，身体具有主观能动性，此中可管窥一二。曾子曰：“吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”(《论语·学而》)，即通过反思身体来认识自身，身体在这里俱生有“忠”、“信”和“恒”之主观意志。孟子曰：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”(《孟子·尽心上》)，即通过穷究自身以臻体义明理，身体在这里具有了“格知”之蕴义。荀子曰：“笃志而体，君子也”《荀子·修身》，即通过事必躬身以践行胸中大志向，身体在这里也有了“圣人之风”、“君子之骨”。故《存人编》也谓：“吾身之百体，吾性之作用也”。概而言之，中国的“身体”具有意志。

以上，“神话”实为“人话”(金城，1986，p.76)。正如袁珂先生(1998，p.6)所说，神话并非来自于形而上的“玄思”，而是源于形而下的“体悟”，远古初民是凭借根植于劳动过程中的具体的身体经验来创造神话的。用具身认知的术语来讲，就是从身体感觉——运动体验出发来阐述思维过程。所谓“创世神话”亦可称之为“身体神话”，且张开焱(2014，p.6)称中国创世神话的特色为世界祖宗型神话，取创世神与祖宗神合一之义。与西方相比，中国神话中的“身体”是真正“天人合一”的本自具足的身体，与西方在上帝视角下重新回归身体的“身体创世神话”有着不同的独立生存空间。以中国独有的补天神话、洪水婚配神话与射日神话为例，可见中国的“身体”即是“道”，身体具有“力量”，同时身体也具有“意志”。简言之，西方的本体论哲学注重静态的体用关系，认为现象与实体是“自然二分”的两个概念，而中国哲学向来只关注动态的“本末关系”，即中国哲学的本体是万物存在的根本并通过行动而显示其存在的意义，如树根与树干是一个非二元对立的生命整体。大道至简，一元论即中国的“身体”确有“身心共存”之蕴义，身心互倚，相待以生又俱生俱灭，身与心合而为一，并最终上升到永恒的本体论维度。

3 神话的身体现象观：空间维度

先前，神话研究一直是神话解释学的天下，但在现象学运动日渐深入的今天，“神话现象学”开始掌握了话语权。神话解释学其思想基础是孔德的实证主义，即解释不是自下而上从事实本身归纳得出的，而是自上而下从现成的解释演绎而来的(列维·布留尔，1981，p.9)，而神话现象学其思想基础是胡塞尔的“现象学”，现象学者期望的“解释”是“在事实本身中”获得的(王怀义，2015，p.43)。“现象学”式的创世神话解读与西方那种宏大叙事的“罗格斯式解读”实为南辕北辙，在现象学里，能指和所指的联系绝不是固定的，大脑、身体、环境是“三位一体”的活态系统。神话“远取诸物”的身体现象学观可参考“概念隐喻理论”，人类最初认识世界之时，就是从自身的身体结构、空间位置和运动图式开始的，即通过自身和外物方位的上下左右、前后远近、中心边缘的关系来表达对事物的认识(Lakoff & Johnson，1980)。瓦雷拉(2010，p.139)等人认为，具身认知有一种含义是认知根生于身体的感觉运动系统，身体的感觉运动系统本身又嵌入于一个更广泛的社会场域中，被生物环境、心理环境和文化环境所形塑。在这里，身体作为一种“可能活动的系统”，即身体不止是单维的物理层面的肉体，更是与周围多维世界发生关系的媒介。在中国神话的语境中，始终把人与自然、万物、神这四者看作是一个有生命的活的“精神统一体”。

中国文化的独特性即是以“身体本体论哲学”为源头，并以“依形躯起念” (唐力权, 1990, p.81)的思维方式来认识这个世界，即“喻指”是人所赖以生存并认识本体的重要发明(Mark, 1980, pp.3−6)。且更为重要的是，东方思想所独有的一大特色即是隐喻思维的发达，尤以中国传统思想为巨擘(黄俊杰, 2006, p.31)。《易·系辞传》中说：“近取诸身，远取诸物”，中国哲学家常“以身为喻”对事物展开各种论述。如“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦” (《易传》)，在“身体”的视阈下，“太极”即本体乃以人身为原点，“两仪”即空间乃为人身俯仰观察之场域，“四象”即方向乃为身体可能朝向的“东西南北”方向，“八卦”即图式是“身体意向性”的多种“可能性”的图像显示(张再林, 2005, p.29)。易经思想传承至儒家遂以“圣人践形” (《孟子·尽心上》)的古训作为中国人独有的世界图式，实际上就是一种从人的行为中展开的“身体图式”。正如梅洛·庞蒂(2001, p.166)所说，身体就是一种“为身体而成为身体的多种方式”，身体可以在千变万化的环境里应用不同的身体图式，身体图式具有多种可能性，但是身体本源却只有一个，人以自己的“身体”为中心，以不变应万变。因此身体的现象学场域并不囿于固定的思维方式。

以物我同一的角度观之，人与万物本为同根生，不应起分别之心。首先，“女娲造人”神话一直以“人从土出”说法传世，“女娲抟黄土作人” (《风俗通》)。另外，汉传神话亦传大禹和其子启也都是石生之子，“禹生于石” (《淮南子·修务训》)，《绛史》引《隋巢子》云：“涂山氏见之……石破北方而生启”。这种认为人类生于外物的“人的拟物化”观念表明人与外物的联系密不可分。其次，有“玄鸟生商”的故事，“见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契” (《竹书纪年》)。《庄子》书中的一些圣人其实也是神鸟之化身，“鸟莫知于鷾鸸……而袭诸人间，社稷存焉尔” (《庄子·山木》)。这种认为人类生于动物的“人的拟兽化”观念也表明人与动物的联系密不可分。最后，如“黄帝母附宝……感而孕” (《初学记》引《诗含神雾》)，“太昊庖牺之母……意有所动而生太昊” (《太平御览》)。古人看来，黄帝、太昊等圣人皆是“感生”神话，属于无性生殖。这种认为人类生于自然现象的“人的拟象化”观念也表明人与自然现象的联系密不可分。由此可见，古人实则并不认同“人类是万物之灵”，而是把自然、自身看作是难舍难分的整体(邓启耀, 2005, p.59)，才能从自身感应万物，创造出种种“物我合一”神话。梅洛·庞蒂(2001, p.441)认为“身体是朝向世界的运动，因为世界是我的身体的支撑点”，人的身心关系依赖于身体的主体性，身物关系则依赖于身体的广延性，广延即隐喻，以身为喻，外物被纳于己身，人浑然与物同体。

以天人交感的角度观之，天人相胜亦相知，即人与天地共呼吸同命运。首先，古人善用自己的想象心理来指代外界自然环境。如南北朝民歌“天似穹庐，笼盖四野”，都是初民们凭他们住原始帐篷的生活经验，并加以天真的想象，对天圆地方认识的反映。《列子·汤问篇》记载的“负地龟神话”与乌丙安先生的“地震鱼”观念也是原始人的类比思维的生动表现。古人“太阳运行”的神话也有类似特点，一说太阳驾车而行，屈原的《九歌东君》言“暾将出兮东方……抚余马兮安驱”；另一说太阳载乌而行，有“羿焉日，乌焉解羽？” (《淮南子·精神篇》)，也有《离骚》中言：“前望舒使先驱兮” (王逸注：“望舒，月御也”)。驾车也好，载乌也罢，此二者都说明在原始先民看来，太阳是需靠外力或能行动的工具才能运行，因为原始人的想象总是以其自身的生活经验为基础。其次，当自然环境发生变化时，也必然伴随着古人心理活动的变化。例如《山海经·海外北经》记载夸父之死：“夸父与日逐走，入日……弃其杖，化为邓林”。此则神话中，古人即是用日落来隐喻夸父的命运，或者勿宁说，在古人看来，外界环境与内心活动就是“一生二又复归于道”的一个整体。而且当人的心理活动变化并借之以一定的媒介与天沟通，外在自然环境也会相应发生变化。例如原始人通常以一种仪式化的身体活动为中介来沟通天人两界，如傩戏、巫术舞蹈等。正如谢六逸(1990, p.48)认为，神话的流传嬗变无法脱离神话所处的环境，神话与自然人文环境是互相借用、同化和建构的。由此可见，认知是具身的，不仅身体活动方式决定了认知的种类和性质，而且心智、身体、大脑和环境是一体化的系统(Kiverstein, 2018, p.19)。

以人神相通的角度观之，古人“天地人三通”观与列维·布留尔(1981, p.69)的“身心互渗”观，其称虽异，其指却一。杨堃先生译为“浑沌律”。简单来说，古人就是以身体为中介沟通人神两界，身体是一切隐喻的母体。华夏神话多言，古时天上的神与地下的人相交频繁，婚配往来者不足为奇，如龚自珍在《壬癸之际月台观第一》云：“人之初，天下通，人上通；旦上天，夕下天”。神下地自有法术，而人

不借助天梯就根本不能上天。古籍《淮南子·地形篇》和《淮南子·坠形篇》都记载昆仑山和建木都被视作神圣天梯，可打通天人二界藩篱，神人可藉之互通往返。后来，神人频繁乱交破坏了宇宙秩序，故黄帝派重黎二神移去此木，《国语·楚语》言：“古者民神不杂……九黎乱德……是谓绝地天通”。此时，人神之间的直接交往不再可能，人上不了天，但某种具有特殊能力、为上天先祖所钟爱的“巫”却仍保存了一丝“身体”的能力。《说文》释“巫”字云：“巫，祝也，女能事形，以舞降神者也，象人雨褎舞形”。他们透过身体的象征、仪式等帮助，相信可以离体远游，重返神的故乡。中国人讲究修身，自神话之后皆然，《尚书》提及颇丰。古《尚书》明确提出了“祗厥身” (《尚书·伊训》), “修厥身” (《尚书·太甲中》), “慎厥身” (《尚书·皋陶谟》), “慎”、“祗”与“修”的指向不过一“身”字而已。故颜习斋亦谓：“神圣之极，皆自践其形也” (《存学编》)。此间，身体的媒介作用就凸显出来了。中西方“人神沟通”的仪式泾渭分明，西方仅通过“祷告”就能与上帝直接沟通，而中国沟通天地神的祭祀活动不仅需要纯粹“语言化”的过程，身体在其中发挥了更为重要的作用。

华夏创世神话深入溯源可推出“身体−人−万物−神”的不断生成变化的宇宙图式，而贯通于其中的应当属中国独异于西方的“气论”。西方具身认知的动态生成观认为大脑、身体和环境所层层嵌套的系统是自创生的，认知的涌现过程是系统内元素相互作用的结果，即认知是身体与环境相耦合的，且认知是成动力系统的(Thompson, 2001, p.3)。中国的“气论”与耦合机制(coupling)不谋而合，但同时中国的“气论”又有自己的独特之处，即气贯通于天地人三界。庄子认为“万物皆种也，以不同形相禅”，而遍布于万物之间的交互感应之所以能成功，就在乎天地一气而已。现象学地来看，此世中身与心不是二元分离的，身涵纳心，心寓于身，而在身心之间周游流转的乃是“气” (杨儒宾, 1996, p.49)。孟子亦提倡“养吾浩然之气”，认为流动性的“气”贯通于人之“心”与“形”，而使人的“身体”成为“人者与道为体之全也”。中国的气论的一个最大特点就是对死亡的超越。《礼记》云：“魂气归于天，形魂归于地”。释言之，一切现象的“成、住、坏、空”的变化都是因为“气”的变化，生与死之间并不是具有严格界限的泾渭两端，生死之间是有联结的，关键就在于“气”是大化流行，无生无死的。所以，老子坚持“死而不亡” (《道德经》), 庄子大呼“生死皆气之聚散也” (《庄子·知北游》)。

以上，中国神话中的“身体性”实则发端于中国古代哲人切身的“问题意识”——对人自身忧患处境的真切观照，如《易传》言：“作易者，其有忧患乎？”。于是中国衍生出了有别于西方“理”式的“自然”。中国神话的世界不是“道−万物”的二元世界，而是万物生成的一元世界。“自然”的本义含“自主”的力量，绝不仅仅是“自然而然”，即万物凭借己身之力自发地生长、变化(池田知久, 2009, p.27)。因此，中国神话中的“自然”被看作是一个具有生命形式的活的身体，所以物我可以同一，天人可以交感，人神也可以相通。同时，身体的物理状态引发的心理状态是一个直接的过程，不以任何思维或推理为中介，而是以“气”为媒。究一言以概之，气在空间属性上，万事万物万人之别均由一气所统属，可大化流行，周游贯通，即“存有连续性”。而气的生成属性属于本末关系，一切生命的本质在于“生成”，一切事物的意义是在“生成的运动”中凸显出来的。以神话的现象学观点来审视“身体”与“自然”的关系，我们会发现“自然”宏观上可理解为一个“活的”的生态系统，“身体”只能是“现象学式”的，而不是“实验室式”的。

4　神话的身体当下观：时间维度

如上文所述，创世神话中的“身体”涵义包括了身体生成状态(本体)和身体现象学状态(空间)，同时中国的“身体”也是一种历时性哲学。海德格尔(2006, pp.474−482)在《存在与时间》中将时间分为存在时间和流俗时间。流俗时间认为，时间就是从过去走向未来，时间是客观的，在这里，人不具有主观能动性。而存在时间认为，时间是主客观一体的。以存在论视角来探究时间，时间有多种“意向结构” (可能性)——“过去”、“现在”和“将来”，但纯粹的时间却不是流动的线性时间样式，而是这三种时间样式的共同在场。具身认知有一个概念“实时认知”，即是认知是处于时间压力下的(Wilson, 2002, p.626)，即必须从与环境的实时交互中来理解认知，“认知即认知发展” (李其维, 2008, p.1319)。“现在”的认知无不受过去记忆和将来期望影响，因此“实时认知”实则包含了“过去”、“现在”和“将来”。最值得考究的是，中国的“时间”大异于西方，更类似于黑尔德(2003, p.244)提出来的“世代生成的时间经验”。在中国社会里，“孝”的家庭观至关重要，这意

味着“中国人比西方人更有可能保存这种原始时间经验的基础”。在“身体”的时间维度中，客观的空间现象(环境)已然被转化成主观的时间现象(社会、文化、历史) (李清良, 2006, p.21)。因此，文化意象–社会思维–历史建构三者扮演了“身体”的时间历程的三个外显角色，其中“身体”则是历时性的本质角色，时间维度已然消解于其中。

华夏文化是带有神话色彩的文化，神话与生活早已熔于一炉而冶之，“神话”一词并未被古人日常所提及，盖因国人自古而今就生活在神话式的文化思维之中(叶舒宪, 2010, p.2)。古今政治、文学甚至宗教系统中，创世神话中的“身体”早已成为被赋予各种内涵的文化符号，并流传至今。原始文化中，神话思维的逻辑前提是一切生命之间似乎都有亲缘关系，而其中“图腾崇拜”最具特色(恩斯特·卡西尔, 2013, p.105)。例如华夏民族崇尚“龙图腾”，传说禹父鲧死后“剖之以吴刀，化为黄龙也” (《归藏·启筮》)。《玄中记》云：“伏羲龙身，女娲蛇躯”。闻一多(1997, p.35)从“二龙传说”推源得出伏羲女娲“人首蛇身”的身体形象，并推论出龙图腾乃博采古代众图腾之所长而新造之物，龙文化也是华夏真正的本位文化。原始初民虔诚地相信具有共同图腾崇拜的每个人都与图腾祖先密不可分，并能够在时间的长河中常存长青。图腾崇拜进一步衍化就变成了神像崇拜，各个宗教的造神运动就是撷取了“身体”的重要表意作用，神的身体俨然已成为一个重要的神话符号，传示万世。比如，道教诸神、佛教诸菩萨和基督教耶和华，其身体造像有其泛指指符，又都有其特指指符，古人与今人之所以能立即分辨开来实因“身体”所承载的神话意义。正如梅洛·庞蒂(2001, p.529)这一至理名言所揭，“最后的意识是‘无时间的’(zeitlose)”。西人文化专攻“重思”之认识论哲学，以非历时性显著；而东方古老文化以“重身”本体论哲学立论，以历时性为特色。古人的根身文化早已借孔子的儒学流传至今。纵览儒家文化，一言以蔽之曰“反求诸其身”。由自己的身体出发可践行文化之“仁”，“能近取譬，可谓仁之方也”《论语·雍也》。由自己身体出发亦可践行伦理之“孝”，“身体发肤，受之父母......立身行道，扬名于后世”《孝经·开宗明义》。由自己的身体可践行宇宙之“道”，“君子所贵乎道者三：动容貌，正颜色和出辞气” (《论语·泰伯》)。在这里，龙图腾、神灵指符均升华了身体图像，表明“身体”早已成为了中华文化的编码逻辑，而且早已在时间的长河中内化为中华文化的基因之一。

社会生活中所存有的神话式思维与荣格(1986, p.79)的集体潜意识概念是息息相通的。每个人都是全人类亿万斯年的意识继承者，每一个当下华夏初民们的身体现象学经验都凝聚在每一个人的潜意识之中构成巨大的心理能，谓之“集体无意识”。神话故事就是后世在思维中进行精神重构的原型，而只要今人重新体验到原型中蕴含的古人的碎片化生命经验，过去的生活世界就会重现，未来的世界也将依此重新建构。与西方理性主义思维模式不同，中国传统的思维方式是以主客体统一为首要特征的主体思维(蒙培元, 1993, p.7)，其衍生物是“天人合一思维”，这种思维方式完全来源于中国神话思维，即是动用各种原始思维方式对自然与人文环境作出多重交感反应，传达出原始初民所展示的世界相的意义。古人出于对雷电自然力的敬畏惧怕而创造了雷神形象来使心理状态客观化，而创造的方式即为古人朴素的思维方式。如西汉王充《论衡·雷虚篇》说：“图画之工，图雷之状......连鼓相扣击之意也”。这里，吼声、叫声、擂鼓声等等，都取其与雷声相似之处。此外，神话中把日月星辰、风雨雷电等神都说成是环绕在“天帝”周围的大神，也是原始人的空间类比思维模式使然。上述可得，原始先民们在创造这些神话时，他们所遵循的类比联想的思维方式是共同的。最有中国特色的当属“阴阳”思维模式。中国“阴阳哲学”内圣外王之表现，一方面，社会伦理被视为基于“身体”而生发的“礼文化”的展延，“君子之道造端乎夫妇” (《礼记·中庸》)；另一方面，社会政治制度也被视为基于“身体”而外化的“法理”的扩张，“汤武，身之也” (《孟子·尽心上》)。如《吕氏春秋》记载，商王成汤用身躯在桑林中祈祷，这里，商王成汤之发、手以及身都成为国家思想传统的表征，在这个意义上，汤的身体是“政治的身体”，也是“礼”的身体。《论语·季氏》中有云：“君子有九思”，更是清清楚楚地告诉我们身体多器官都可进行思考。所以，这种被社会价值所潜移默化的身体，就不再是纯粹生理的身体，而是能表征道德意识的身体(黄俊杰, 2006, p.25)。古人多称这种身体表征为“威仪”，如子思赞孔曰：“优优大哉！礼仪三百，威仪三千” (《中庸》)。故而，在一个主客尚未二元的神话思维世界里，思维在空间中是流动的，在时间上可逆的，以身为本的神话式思维形成了政治伦理制度，最终形成了今天中国人独有的思维模式。

神话是人类对事物的起源和时间问题的最早思考，是人类历史意识萌芽的一个标志(恩斯特·卡西尔, 2013, p.219)。“神话的历史观”和“历史的神话观”之争自闻一多始，直到顾颉刚(1982, p.60)提出“层累地造历史观”，才终使后人“廓清云雾，斩尽葛藤，使后来学子不致再被一切伪史所蒙” (钱玄同, 1982, p.67)。天行有常，“史”行亦有常，“今史”终究难以复原“古史”之容貌。“神之选民”抑或是“泯然众人”其形象亦均是在朝代更迭嬗变中被“层累的创造”的。五千年之后，今人已不能完完全全把神话中的古史成分和神话成分如实区分开来，神话就是历史，历史也就是神话(赵沛霖, 1995, p.53)。神话与古史难分在我国表现尤为突出。如公元前二世纪的《说文》里，女娲只是一个女性神祇，“娲，古之神圣女，化万物者也”。汉代以降，《淮南子》记载女娲摇身一变跃为女皇，与伏羲一起共治天下。女娲概念范畴的变异、拓展和重组都揭示了身体创世神话在神话历史的螺旋演变中早已“历史化”并源远流长。古籍记载“黄帝本为皇天上帝也” (杨宽, 1982, pp.195−199)，皆因神话历史化，后辗转流传而为华夏民族神人共同始祖，“黄帝万诸侯，而神灵之封君七千” (《汉书·郊祀志》)。《国语·晋语四》记载黄帝的生父被附会在古代某一位民族首领少典身上，而《水经注·滑水》和《史记·五帝本记》也记载黄帝的家乡被后人附会于天水和寿丘两个地方。从加达默尔(2004, p.283)“效果历史”的观点来看，真正的历史并无主观客观之分，而是主客体之间的一种关系。每一代今人都在自己的视阈中解构、重构历史使历史更接近于真相，但历史真相中的主观解释偏见永远不可能被消除，只能日益检验、修改和完善。历史事实虽然过去了，但是历史解释还活着。在神话的意义上也是如此。虽然神话事件已经过去了，但是它的解释空间还在，在此空间中，今人视阈和古人视阈的解释不断碰撞融合形成新的解释并达到视阈融合，时间维度因此趋于消解。如西方《圣经》的意义就是一个不断经由后人解释的生长的有机体。因此克罗齐(1982, p.2)讲“一切真正的历史都是当代史”，一切神话也都是当代神话。

西方文化讲究基于“意识”的“道成肉身”的外在超越，而中国文化讲究基于“身体”的“超凡入圣”的内在超越。这不仅表现为中国文化发端于“身体”的神圣性，还表现为身体的“男女交感”机制衍生出了“时”的神圣性(张再林, 2006, p.14)。“周易”，顾名思义即“变易”，而“时”应当为“变易”之魂，故中国的“易”的理论就是“时” (王新春, 2001; 黄黎星, 2004; 王振复, 2007)。就如梅洛·庞蒂(2001, p.515)所讲，“时间不是我把它记录下来的一种实在过程、一种实际连续。时间产生于我与物体的关系”。关系变化，时间也随之而变。但关系变化与否还是取决于身体的不同指向，而身体具有“意向性”这个变化事实是不变的，在这个意义上，时间也是不变的。故而东汉郑玄曰：“易即不易” (《易赞》)。中西哲学大异其趣之基本点，即中国哲学里，关系的意义总要优胜于元素的意义。变化的是元素，不变的是关系。一方面，王弼谓：“夫卦者，时也；爻者，适时之变者也” (《周易略例》)，“变通者，趣时者也” (《系辞下传》)，所有的身体的可能性活动都随“时”进行流转，时移事易。另一方面，“六爻相杂，唯其时物也” (《系辞下传》)，舜的“敕天之命，惟时惟几” (《益稷》)，“时”也产生于主客双方的关系里，易即不易。老子的思想亦有此意味，如“物壮则老”、“反者道之动”、“万物并作，吾以观复”。凡此种种都揭示了中国所特有的时间观，即方以智的“轮”式的时间(《东西均·三征》)。

以上，社会建构论告诉我们，人类对这个世界的认识并非是对固有经验消极被动“发现”的，而是处于一定关系中的人们积极主动“发明”的。换言之，主体、现象与实在都不是经验归纳的产物，是嵌入于文化、社会、历史环境中的人们进行互动、沟通和协商的互动建构的结果(Gergen, 1985)。通过华夏创世神话所催生出的文化意象、社会思维、历史感也是建构的结果，而建构的主体就是人的身体。身体就是时间，而时间是由现在建构而成的，如《说文》释诂曰：“时，是也，此时之本义，言时则无有不是也”。一言以蔽之，周易的“时”以时间统摄空间，涵具时、空、人与物四者于一体，这里的“时”其实是一种具有主体性的现象学经验，所以身体具有包含有众多时间经验的当下性，这就是中国独有的身体的“时”。中国文化传统“既是非超越性的，又具有深刻的宗教性” (郝大维, 安乐哲, 1999, p.234)，这种具有乡土气息的宗教性绝非来自于形而上的西方上帝的意志的神启，而是发端于活生生的中国人的身体的体验。

5　小结

心理学应是集自然科学和人文科学于一身的统一心理学(Ardila, 2006)。所谓自然科学取向还是体现在研究方法的优越上，即实验设计、统计分析

以及研究结论的大样本意义。所谓人文科学还是依赖理性思辨的缜密，即反思、观点、论证。而具身认知冲破了第一代认知科学的知觉、认知和行为的“三分模式”壁垒，并被寄望于成为具有整合业已二分的心理学潜力的新的研究取向(Soliman, Gibson, & Glenberg, 2013)。中西背景下，具身认知虽已引发了一场持续已久的热潮，但也出现了诸多问题，例如概念如何界定问题、实验如何操作和结论如何解释等问题(Newen, de Bruin, & Gallagher, 2018)。

心理学的整合之路既要汲取西方的“具身认知”观点，也要结合中国古已有之的“具身心理学”思想，特别是要注重从中国神话这个根源上挖掘中国“具身”的真正蕴义。吴光明(1993, p.395)认为“身体思维”有两种区分，一是 bodily thinking，“身体”被动地作为工具进行思维活动，身体协助思考；二是 body thinking，“身体”主动地作为主体进行思维活动，身体就是思考本身。不言而喻，中国的身体思维属于后者，中国无认知这个概念，却有体知的概念。从认识论的意义上看，沿袭希伯来神话的二元论思维模式，西方心理学也一直是以身心二元的分类思维来认识事物的。在此基础上，西方具身认知虽然号称反对离身认知，但仍然难以彻底廓清身心二元的痕迹，仍然是在身心二元的基础上重新强调身体的价值，毕竟西方的认识论早就预设了身心二元的逻辑前提。汤浅泰雄(1997, p.67)指出中国传统哲学实为实践哲学，是以研究身心修行关系为基础的哲学。若从哲学上讲，西方的“形而上学”是以“观察知识”为立论之基，而中国的“形而上学”是以“体验知识”为攻讦之本，二者不可同日而语。自古以来，中国文化与西方文化就是轩轾两分，各执一端的。中国人自然难能生发出西方意义上的“认识论”，因为中国思想的土壤基础是“本体论”。中国古代心理学思想并没有从中国传统文化思想中明确的分化出来，类似于胡塞尔讲的“纯粹心理学” (邓晓芒，1996, pp.66−67)，即不是考察人类心理能力的分类、运作和关联，而是着眼于人的心理本身是什么样的意识结构。所以中国的“具身心理学”思想是在本体论的意义上强调“天人合一”、“身心一体”，可以毫不夸张地说，中国文本背景下的“身体”才是全然具足的“身体”。因此，我们势必不能再以西方心理学为圭臬来淘筛中国心理学思想(张春兴, 2002, p.596)，应站在中国传统具身心理学思想的理论高度上，为反思西方具身认知研究已经显现和仍然潜藏的问题带来新的理论视角，依此进路，我们将看到中国心理学建立的可能。

中国一定有自己的心理学思想，但问题是如何结合中西具身认知心理学思想的创造性转化而建立起来中国人自己的科学的具身心理学。中国心理学若欲建为成熟科学，必以理论、数据和阐释三驾马车并驾齐驱，方才有实现之可能(崔光辉，陈巍，2011, p.485)。依西方科学标准的定义，中国文化并没有建立起自己的科学共同体，更遑论自己独立的研究对象，但以东方理路窥之，中国文化实有自己的独立的逻辑范畴与内在运演(汪凤炎，郑红，2006, p.97)。从方法与实证的整合程度来说，西方具身认知在系统化维度上更胜一筹；但从理论与实践的契合程度来说，中国具身认知思想在丰富化的维度上也不遑多让。欲建中国之具身心理学，中西科学观的本质差异不得不首先厘清。以研究范式选取为例，就需要注意到中国具身认知观的具身概念与实践概念的所指并非“一对一”的关系，而是“少即是多”的关系，如中国古人所讲的“理一分殊”。最近 MIT 的几个心理学家通过核磁扫描方法所做实验表明，在参照左边的小框小线之后，亚洲人更倾向于在右边的大框中画出等比例的大线，即亚洲人比美国人对背景信息更敏感，更易依据背景信息作出相应判断(Hedden, Ketay, Aron, Markus, & Gabrieli, 2008)。这个实验就是中国具身文本的最好解读，因为中国的“身体”讲究的是“天人合一状态”。此中可得，今后做中国的科学心理学实验所必须考虑到中国文化背景，绝不能生搬硬套西方心理学实验的身心二分的实验范式和实验解读。于今，遵循中国神话的思维路径，我们完全可以选取影响力之广、持续时间之长的“巫术”、“气功”和“中医”等具有中国古老文化色彩的身体元素，并尝试用中国具身范式尝试进行实证研究，来作为中国具身心理学研究的发轫之作。

理论落地方为正途。故参照多位致力于建设中国心理学的学者们之思想，可以尝试总结并提出建立中国心理学的三条切实可行的具体路径。一是心理学应坚持“学科独特性”原则，以研究“心理活动的过程和机制”为立身之本(李其维, 2019)。心理学人需以独特研究对象作为出发点和落脚点，采自然科学取向和人文科学取向各家所长，致力于中国人和西方人所共有的心理机制的发生发展变化之研究。二是心理学应坚持“一种心智，多种心态”原则，以心理学本土化研究为适用之所(黄光国, 2014)。心理学人更需要置身于本国社会历史文化中，努力挖

掘中国传统文化中丰富的心理学思想，使其与西方近现代心理学连续起来以资构建起具有普遍意义的心理学体系。三是心理学应坚持“一致性”原则，以合乎人的心理实际为发展之维(潘菽, 1985, p.2)。心理学人最应致力于从中国现实情境中提炼出一些具有普遍意义的、核心的、带有一般心理机制意味的概念、范畴、理论，并与时代变换有机结合以飨中国心理学不断构建乃至终成科学之体系。

综上所述，中西方神话中所蕴含着的具身心理学思想同异皆有，最难能可贵的是，中国的“身体”在本体论维度、空间维度和时间维度都有着独有于西方的“中国元素”。本文藉由神话之身，以期通过“中西互释”能为消解中西心理学思想的对立与冲突构建“对话平台”，进而为建立起来中国人自己的科学的具身心理学，为本土心理学走向世界提供中国神话的“窄门”。

“我们没有心理学，但有心理学的思想” (高觉敷, 1985, p.76)，就是具身心理学思想！

参 考 文 献

An, W. L. (1990). *Kojiki* (Z. R. Zhou, Trans.). Beijing: International Culture Publishing Company.

[安万侣. (1990). *古事记* (周作人译). 北京：国际文化出版公司.]

Ardila, R.. (2006). The experimental synthesis of behaviour. *International Journal of Psychology, 41*(6), 462−467.

Carl, J. (1986). Analytical psychology and the art of poetry (G. L. Hou, & W. Gu, Trans.). *Research in Literary Theory,* (5), 72 −80.

[卡尔·荣格. (1986). 分析心理学与诗的艺术(侯国良，顾闻译). *文艺理论研究,* (5), 72−80.]

Croce. (1982). *Theory and practice of history.* Beijing: The Commercial Press.

[克罗齐. (1982). *历史学的理论和实际.* 北京：商务印书馆.]

Cui, G. H., & Chen, W. (2011). Beyond two culture: Third culture and the transform of current psychology. *Psychological Exploration, 31*(6), 483−488.

[崔光辉, 陈巍. (2011). 超越两种文化:第三种文化与变革中的当代心理学. *心理学探新, 31*(6), 483−488.]

David, L. H., & Roger, T. A. (1999). *The cultural source of Chinese philosophical thinking.* Jiangsu: Jiangsu People’s Publishing House.

[郝大维, 安乐哲. (1999). *汉哲学思维的文化探源.* 江苏：江苏人民出版社.]

Deng, Q. Y. (2005). *The thinking structure of Chinese mythology.* Chongqing: Chongqing Press.

[邓启耀. (2005). *中国神话的思维结构.* 重庆: 重庆出版社.]

Deng, X. M. (1996). Husserl’s phenomenological guide. *Zhongzhou Academic Journal,* (6), 65−70.

[邓晓芒. (1996). 胡塞尔现象学导引. *中州学刊,* (6), 65−70.]

Du, W. M. (2002). *Du Weiming’s anthology (Vol.5).* Wuhan: Wuhan Publishing House.

[杜维明. (2002). *杜维明文集(第五卷).* 武汉: 武汉出版社.]

Ernst, C. (2013). *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture.* Shanghai: Shanghai Translation Publishing House.

[恩斯特·卡西尔. (2013). *人论: 人类文化哲学导引.* 上海: 上海译文出版社.]

Fei, D. Y. (2010). The evidence-based research on embodied cognition. *Studies in Philosophy of Science and Technology, 27*(1), 15−20.

[费多益. (2010). 寓身认知理论的循证研究. *科学技术哲学研究, 27*(1), 15−20.]

Fei, X. T. (2008). *From the soil: The foundations of Chinese society.* Beijing: People’s Publishing House.

[费孝通. (2008). *乡土中国.* 北京：人民出版社.]

Feng, Y. L. (2004). *A brief history of Chinese philosophy: Illustration collection.* Beijing: New World Press.

[冯友兰. (2004). *中国哲学简史: 插图珍藏本.* 北京：新世界出版社.]

Gadamer. (2004). *Truth and method* (H. D. Hong, Trans.). Shanghai: Shanghai Translation Publishing House.

[加达默尔. (2004). *真理与方法 (洪汉鼎 译).* 上海: 上海译文出版社.]

Gao, J. F. (1985). Objects and categories of Chinese psychology history. *Journal of Nanjing Normal University (Social Science Edition),* (1), 76−82.

[高觉敷. (1985). 中国心理学史的对象和范畴. *南京师大学报(社会科学版),* (1), 76−82.]

Gergen, K. J. (1985). The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist, 40*(3), 266−275.

Gu, J. G. (1982). With Mr. Qian Xuantong on ancient history books. In *Debate on ancient history (the first).* Shanghai: Shanghai Guji Publishing House.

[顾颉刚. (1982). 与钱玄同先生论古史书. 见 顾颉刚. *古史辨一.* 上海：上海古籍出版社.]

Hedden, T., Ketay, S., Aron, A., Markus, H. R., & Gabrieli, J. D. E. (2008). Cultural influences on neural substrates of attentional control. *Psychological Science, 19*(1), 12−17.

Heidegger. (2006). *Sein und zeit.* (J. Y. Chen, & Q. J. Wang, Trans.). Beijing: SDX Joint Publishing Bookstore.

[海德格尔. (2006). *存在与时间.* 陈嘉映, 王庆节译. 北京：三联书店.]

He, J. (2014). Three approaches to embodied cognition. *Journal of East China Normal University (Humanities and Social Sciences), 46*(06), 53−59.

[何静. (2014). 具身认知研究的三种进路. *华东师范大学学报(哲学社会科学版), 46*(06), 53−59.]

Huang, G. G. (2014). Get ready for the third wave of psychology development. *Psychological Exploration, 34*(1), 7−10.

[黄光国. (2014). 迎接心理学发展的第三波. *心理学探新, 34*(1), 7−10.]

Huang, J. J. (2006). Four “body” in the Confucianist thoughts of East Asia: Types and issues. *Confucius Research,* (5), 20−35.

[黄俊杰. (2006). 东亚儒家思想传统中的四种“身体”: 类型与议题. *孔子研究,* (5), 20−35.]

Huang, L. X. (2004). To change with and adapt oneself to timeliness : An analysis on the idea of “time” in Zhou Yi. *Studies of Zhou Yi,* (4), 15−24.

[黄黎星. (2004). 与时偕行趣时变通《周易》“时”之观念析. *周易研究,* (4), 15−24.]

Jin, C. (1986). A preliminary study on the ancient Chinese mythological ethics. *Journal of Yangzhou University (Humanities and Social Sciences Edition),* (2), 76−79.

[金城. (1986). 中国古代神话伦理思想初探. *扬州大学学报(人文社会科学版),* (2), 76−79.]

Kiverstein, J. (2018). Extended cognition. In Newen, A., de

Bruin, L., & Gallagher, S. (Eds.). *The Oxford handbook of 4E cognition*. Oxford: Oxford University Press.
Klaus, H. (2003). *World phenomenology.* Beijing: SDX Joint Publishing Bookstore.
[克劳斯・黑尔德. (2003). *世界现象学.* 北京：生活・读书・新知三联书店.]
Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). The metaphorical structure of the human conceptual system. *Cognitive Science, 4*(2), 195−208.
Li, H. F., & Wang, W. (2015). The design research on educational game based on the theory of embodied cognition——from EGEC frame construction to the development and application of "sanitation fighter"game. *China Educational Technology,* (5), 50−57.
[李海峰, 王炜. (2015). 基于具身认知理论的教育游戏设计研究——从EGEC框架构建到"环卫斗士" 游戏的开发与应用. *中国电化教育,* (5), 50−57.]
Li, H. W., & Sheng, X. M. (2006). Embodiment of cognition. *Studies in Science of Science, 24*(2), 184−190.
[李恒威, 盛晓明. (2006). 认知的具身化. *科学学研究, 24*(2), 184−190.]
Li, Q. L. (2006). China's body view and China's issues — Comment on Zhou Yuchen's "body: Thought and practice". *Philosophical Dynamics,* (5), 21−27.
[李清良. (2006). 中国身体观与中国问题——兼评周与沉《身体: 思想与修行》. *哲学动态,* (5), 21−27.]
Li, Q. W. (2008). Cognitive revolution and second generation cognitive science. *Acta Psychologica Sinica, 40*(12), 1306−1327.
[李其维. (2008). "认知革命"与"第二代认知科学"刍议. *心理学报, 40*(12), 1306−1327.]
Li, Q. W. (2019). The foundation of psychology: A meta-discussion on "psychological ontology" and related issues. *Journal of Soochow University (Educational Science Edition).* (03), 1−21.
[李其维. (2019). 心理学的立身之本——"心理本体"及心理学元问题的几点思考. *苏州大学学报(教育科学版),* (03), 1−21.]
Li, X. D., & Ye, H. S. (2015). Embodied cognition in ancient Chinese Confucianism and Taoism. *Acta Psychologica Sinica, 47*(5) , 702−710.
[黎晓丹, 叶浩生. (2015). 中国古代儒道思想中的具身认知观. *心理学报, 47*(5), 702−710.]
Li, X. D., Du, J. Z., & Ye, H. S. (2016). Bidirectionality metaphorical effect of Chinese ritual culture: Contractive postures make people humble. *Acta Psychologica Sinica, 48*(6), 746−756.
[黎晓丹, 杜建政, 叶浩生. (2016). 中国礼文化的具身隐喻效应: 蜷缩的身体使人更卑微. *心理学报, 48*(6), 746−756.]
Lu, X. (1973). *A brief history of Chinese fiction.* Beijing: People's Literature Publishing House.
[鲁迅. (1973). *中国小说史略.* 北京: 人民文学出版社.]
Lu, X. (1981). Collection of external collections. In *Selected work of Luxun (Vol. 8).* Beijing: People's Publishing House.
[鲁迅. (1981). 集外集拾遗补编. 见 *鲁迅全集(第八卷).* 北京: 人民文学出版社.]
Lvy-Bruhl. (1981). *Original thinking.* (Ding. Y, Trans.). Beijing: The Commercial Press.
[列维·布留尔. (1981). *原始思维.* 丁由译. 北京: 商务印书馆.]
Mao, D. (1981). *Mythological research.* Tianjin: Baihua Literature and Art Publishing House.
[茅盾. (1981). *神话研究.* 天津：百花文艺出版社.]
Mark, J. (1980). *Metaphors we live by.* Chicago and London: University of Chicago Press.
Merleau-Ponty, M. (2001). *Phenomenology of perception* (Z. H. Jiang, Trans.). Beijing: The commercial Press.
[梅洛·庞蒂. (2001). *知觉现象学.* 姜志辉译. 北京: 商务印书馆.]
Meng, P. Y. (1993). *Chinese philosophical subject thinking.* Beijing: People's Publishing House.
[蒙培元. (1993). *中国哲学主体思维.* 北京：人民出版社.]
Miao, X. Y., & Zhang, C. (2018). Advanced and scientific labor — based people cultivation — a visual analysis of the key thoughts of embodied moral education based on knowledge mapping. *Chinese Journal of Special Education,* (3), 72−77.
[苗小燕, 张冲. (2018). "劳动树人"的科学性与先进性——基于知识图谱的具身德育核心观点可视化研究. *中国特殊教育,* (3), 72−77.]
Newen, A., de Bruin, L., & Gallagher, S. (Eds.). (2018). *The Oxford handbook of E cognition*. Oxford: Oxford University Press.
Pan, S. (1985). *History of Chinese psychology.* Beijing: People's Education Press.
[潘菽. (1985). *中国心理学史.* 北京: 人民教育出版社.]
Qian, X. T. (1982). Answering Mr. Gu Jiegang. In *Debate on ancient history (the first).* Shanghai: Shanghai Guji Publishing House.
[钱玄同. (1982). 答顾颉刚先生书. 见 顾颉刚. *古史辨一.* 上海：上海古籍出版社.]
Shapiro, L. (2019). *Embodied cognition*. London: Routledge.
Soliman, T., Gibson, A., & Glenberg, A. M. (2013). Sensory motor mechanisms unify psychology: The embodiment of culture. *Frontiers in Psychology, 4*(4), 885.
Tao, Y., & Zhong, X. (1989). *China creation myth.* Shanghai: Shanghai People's Publishing House.
[陶阳, 钟秀. (1989). *中国创世神话.* 上海: 上海人民出版社.]
Tang, L. Q. (1990). Between Zhou Yi and Huai Dehai. *Zhou Yi Studies,* (2), 76−86.
[唐力权. (1990). 《周易》与怀德海之间. *周易研究,* (2), 76−86.]
Thompson, E. (2001). Empathy and consciousness. *Journal of Consciousness Studies, 8*(5−7), 1−32.
Токарев, С. А., & Мелетинский, Е. М. (1993). *The myth of the world's various nationalities.* (Q. Z. Wei, Trans.). Beijing: International Cultural Publishing Company.
[谢・亚・托卡列夫, 叶・莫・梅列金斯基. (1993). *世界各民族神话大观.* 魏庆征译. 北京：国际文化出版公司.]
Tomohisa, I. (2009). On Lao Zhuang's "nature"—also on the ideological development of Chinese philosophy "nature". *Journal of Hunan University (Social Sciences), 23*(6), 26−36.
[池田知久. (2009). 论老庄的"自然"——兼论中国哲学"自然"思想的发生与展开. *湖南大学学报(社会科学版), 23*(6), 26−36.]
Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (2010). *The embodied mind: Cognitive science and human experience* (H. W. Li, H. X. Li & Q. Wang, Trans.). Hangzhou: Zhejiang University Press.
[F.瓦雷拉, E.汤普森, E.罗施. (2010). *具身心智: 认知科学和人类经验* (李恒威, 李恒熙, 王球 译). 杭州: 浙江大学出版社.]
Wang, F. Y., & Zheng, H. (2006). Three issues on Chinese cultural psychology. *Journal of Shandong Normal University (Humanities and Social Sciences), 51*(6), 95−100.
[汪凤炎, 郑红. (2006). 关于中国文化心理学的三个问题. *山东师范大学学报(人文社会科学版), 51*(6), 95−100.]

Wang, H. Y. (2015). The logical principles of mythological phenomenology. *Literary Review,* (2), 41−49.
[王怀义. (2015). 神话现象学的逻辑原则. *文学评论,* (2), 41−49.]
Wang, X. C. (2001). The philosophical explanation of Zhou Yi. *Confucius Studies* (6).
[王新春. (2001). 《周易》时的哲学发微. *孔子研究*(6).]
Wang, Z. F. (2007). A phenomenological probe in time issue of I Ching. *Academic Monthly,* (11), 87−93.
[王振复. (2007). 《周易》时间问题的现象学探问. *学术月刊,* (11), 87−93.]
Wei, H., Duan, H. C., & Zhou, Z. K. (2018). Consumer behavior from the perspective of embodiment cognition. *Advances in Psychological Science, 26*(7), 1294−1306.
[魏华, 段海岑, 周宗奎. (2018). 具身认知视角下的消费者行为. *心理科学进展, 26*(7), 1294−1306.]
Wen, Y. D. (1997). *Myths and poems.* Shanghai: East China Normal University Press.
[闻一多. (1997). *神话与诗.* 上海: 华东师范大学出版社.]
Wilson, M. (2002). Six views of embodied cognition. *Psychonomic Bulletin & Review, 9*(4), 625−636.
Wilson, R. A., & Foglia, L. (2015). Embodied cognition. In Zalta, E. N., Nodelman, U., & Allen, C. (ed). *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Palo Alto CA: Stanford University.
Wu, B. A. (2009). Reflections on Chinese mythology for a hundred years (below). *Forum on Folk Culture,* (2), 5−15.
[乌丙安. (2009). 中国神话百年反思(下). *民间文化论坛,* (2), 5−15.]
Wu, G. M. (1993). Zhuang-zi's body thinking. In R. B. Yang (Ed.), *The "Qi" and concept of body of ancient Chinese thought.* Taipei: Sage Book Company.
[吴光明. (1993). 庄子的身体思维. 见 杨儒宾 (编). *中国古代思想中的"气"论及身体观.* 台北: 巨流图书公司.]
Xie, L. Y. (1990). *Mythology ABC.* Shanghai: Shanghai Bookstore.
[谢六逸. (1990). *神话学 ABC.* 上海: 上海书店.]
Yang, K. (1982). Introduction to Chinese ancient history. In *Debate on ancient history (the Seventh)* (pp.65−405). Shanghai: Shanghai Guji Publishing House.
[杨宽. (1982). 中国上古史导论. 见 顾颉刚. *古史辨七* (pp.65−405). 上海：上海古籍出版社.]
Yang, R. B. (1996). *Body concept of Confucianism.* Taipei: "Academia Sinica Institute of Chinese Literature and Philosophy Preparatory Office".
[杨儒宾. (1996). *儒家身体观.* 台北: 台北"中央研究院中国文史哲研究所".]
Yang, Y. L., Yang, W. X., Zhang, M. L., & Si, J. W. (2018). From numerosity representation to number representation: the acquisition of human numerical competence under embodied cognition perspective. *Journal of Psychological Science, 41*(1), 91−97.
[杨雅琳, 杨伟星, 张明亮, 司继伟. (2018). 从数量表征到数表征: 具身认知视角下的人类数能力获得. *心理科学, 41*(1), 91−97.]
Ye, H. S. (2019). Enactive cognition: Theoretical rationale and practical approach. *Acta Psychologica Sinica, 51*(11), 1270−1280.
[叶浩生. (2019). 生成认知：理论基础与实践走向. *心理学报, 51*(11), 1270−1280.]
Ye, S. X. (2010-08-12). Mythology as the prototype coding of Chinese culture——the myth view from the literary standard. *Chinese Social Sciences Today,* (12).
[叶舒宪. (2010-08-12). 神话作为中国文化的原型编码——走出文学本位的神话观. *中国社会科学报,* (12).]
Yuan, K. (1998). *Chinese myths and legends.* Beijing: People's Literature Publishing House.
[袁珂. (1998). *中国神话传说.* 北京: 人民文学出版社.]
Yuasa, Y. Discussion on the body view of "Qi" in East Asian philosophy and science. In R. B. Yang (Ed.). (1997). *The "Qi" and concept of body of ancient Chinese thought.* Taipei: Sage Book Company.
[汤浅泰雄. "气之身体观"在东亚哲学与科学中的探讨. 见 杨儒宾. (1997). *中国古代思想中的气论与身体观.* 台北: 巨流图书公司.]
Zhang, B. (2016). Light and shadow in "embodied cognition": Reconsideration of Chinese traditional cognition ideas. *The Journal of Humanities,* (10), 14−27.
[张兵. (2016). "具身认知"中的光与影: 中国传统认知思想复议. *人文杂志,* (10), 14−27.]
Zhang, C. X. (2002). On the dilemma and outlet of psychological development. *Journal of Psychological Science, 25*(5), 591−596.
[张春兴. (2002). 论心理学发展的困境与出路. *心理科学, 25*(5), 591−596.]
Zhang, F., Yuan, X., & Lu, W. (2019). Design of teaching situation in the practical teaching of sign language from the perspective of embodied cognition. *Research and Exploration in Laboratory, 38*(5), 260−264.
[张帆, 袁芯, 卢苇. (2019). 具身认知视角下手语实训教学情境设计. *实验室研究与探索, 38*(5), 260−264.]
Zhang, K. Y. (2014). A review of the research on the types of creation myths in China. *Journal of Hubei Minzu University (Philosophy and Social Sciences), 32*(3), 1−6.
[张开焱. (2014). 中国创世神话类型研究述评. *湖北民族学院学报(哲学社会科学版), 32*(3), 1−6.]
Zhang, L. M. (2013). Research on the myth of body creation in the field of cultural anthropology. *Forum on Folk Culture,* (3), 30−39.
[章立明. (2013). 文化人类学视域中的身体创世神话研究. *民间文化论坛,* (3), 30−39.]
Zhang, Z. L. (2005). Ancient Chinese philosophy as "body philosophy". *The Journal of Humanities,* (2), 28−31.
[张再林. (2005). 作为"身体哲学"的中国古代哲学. *人文杂志,* (2), 28−31.]
Zhang, Z. L. (2006). The body quality of the ancient Chinese cosmology. *Journal of Northwest University (Philosophy and Social Sciences Edition), 36*(4), 10−17.
[张再林. (2006). 中国古代宇宙论的身体性. *西北大学学报(哲学社会科学版), 36*(4), 10−17.]
Zhang, Z. L. (2007). "Human body philosophy" as the philosophical history of China. *Journal of Northwest University (Philosophy and Social Sciences Edition), 37*(3), 52−63.
[张再林. (2007). 作为"身体哲学"的中国哲学的历史. *西北大学学报(哲学社会科学版), 37*(3), 52−63.]
Zhao, P. L. (1995). Myths, history and figures of ancient history legends. *Journal of Tianjin Normal University (Social Science),* (2), 53−60.
[赵沛霖. (1995). 神话、历史与古史传说人物. *天津师范大学学报(社科版),* (2), 53−60.]
Zhong, J. W. (1992). In Ma, C. Y. (1994). *Selected works of Chinese mythology (preface).* Beijing: China Radio and Television Publishing House.
[钟敬文. (1992). 见 马昌仪. (1994). *中国神话学文论选萃(序).* 北京：中国广播电视出版社.]

Exploring ideas of embodied psychology in Chinese Mythology

SU Jiajia[1]; YE Haosheng[1,2]

([1] *Education School of Guangzhou University, Guangzhou* 510006, *China*)

([2] *The Center for the Psychology and Brain Science, Guangzhou University, Guangzhou* 510006, *China*)

Abstract

Which branch of science does psychology fall under? Does China practice psychology? How should China establish its own scientific discipline of psychology? These three questions urgently need to be resolved since the birth of psychology. With the current development of Western psychology, the rise of 'embodied cognition' has allowed us to foresee the greatest possibility of Chinese–Western psychological dialogue and the establishment of China's own discipline of psychology. The 'embodied cognition' of Western psychology is closely related to the 'body-knowing' ideas existed in Chinese culture with the concept of 'nature–human integration' as the core, whereas Chinese culture has its own body elements that are different from the Western culture. The source of culture is indeed a myth. This study attempts to explore the 'embodied wisdom' of Chinese traditional culture from the visual threshold of Chinese myths. The objective is to make a sound basis for the comprehensive scientific orientation of psychology, contributing to the integration of psychology and establishment of China's own scientific discipline of psychology.

On the basis of a purely embodied psychological position, this study is summarised in three parts. Firstly, from the ontological dimension, the phenomenological interpretation method is used to describe how a mythical body is generated, and the myth of world, things and human origin are used as the example to reveal the ontological characteristic of China's 'body' (monism). Secondly, from the spatial dimension, theory of conceptual metaphor is used to analyse how the mythological body phenomenology field is extended, and the perspectives of things and human beings are one, nature and human beings are one and Gods and human beings are one demonstrate the spatial characteristic of China's 'body' (theory of Qi). Finally, from the time dimension, social construction theory is used to deconstruct that how the mythical body is changed in the time field and from the three levels of social, cultural and history to express the time characteristic of China's 'body' (theory of Yi).

Since the ancient times, Chinese culture and Western culture have been two different points, obviously. It is impossible naturally for Chinese people to produce 'epistemology' in the Western sense of 'observing knowledge', because the soil foundation of Chinese culture is 'ontology' (experiencing knowledge). China's 'monism' emphasises that the body contains the soul, and the soul embodies the body, which means that the body and soul are perceived as one. From the perspective of Chinese creation myth, China's 'body' can be viewed as the 'Tao', the body possesses the 'power' and the body also owns 'will'. China's Qi theory emphasises that the Qi is full of the three worlds, namely heaven, earth and human beings, hence, from the perspective of Chinese mythology, human beings are integrated with everything, human beings and nature share the same destiny and human beings and gods are connected. China's Yi theory emphasises that change itself is constant, which due to the meaning of relations always outweighs the meaning of elements in Chinese philosophy. Thus, cultural imagery, social thinking and historical sense existed in China's creation myth are also the result of the human body's real-time construction. Inferred from ancient Chinese mythology, the Chinese people know that this world is based on the changing cosmic schema of the 'body−human beings−things−gods', which means that the ontological, spatial and temporal dimensions are all dissolved at the starting point of the body. Therefore, China's 'embodied psychology' ideas pay attention to 'nature-human integration' in the sense of ontology. So, there is only one body clearly embodied in the world of Chinese traditional culture. Thus, we will no longer be able to judge Chinese psychological ideas under the standards of Western psychology.

In summary: (1) psychology should be a unified study that combines natural and humanities science, in which the potential representative is embodied cognition; (2) the integration path of psychology must draw on the wisdom of embodied ideas of psychology that have existed in ancient Chinese culture, especially in the root of the Chinese mythology; (3) China must combine the creative transformation of Chinese and Western embodied psychology to establish the discipline of Chinese scientific psychology.

Key words embodied cognition; Chinese mythology; Chinese psychology; nature-human integration; phenomenology